



López, Diana María

Subjetividad estética y redefinición de lo político. J. F. Lyotard, H. Arendt y la crítica de la facultad de juzgar

III Jornadas de Investigación en Filosofía

2-4 de noviembre de 2000.

Este documento está disponible para su consulta y descarga en [Memoria Académica](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar), el repositorio institucional de la **Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de La Plata**, que procura la reunión, el registro, la difusión y la preservación de la producción científico-académica editada e inédita de los miembros de su comunidad académica. Para más información, visite el sitio

www.memoria.fahce.unlp.edu.ar

Esta iniciativa está a cargo de BIBHUMA, la Biblioteca de la Facultad, que lleva adelante las tareas de gestión y coordinación para la concreción de los objetivos planteados. Para más información, visite el sitio

www.bibhuma.fahce.unlp.edu.ar

Cita sugerida

López, D. M. (2000) Subjetividad estética y redefinición de lo político. J.F. Lyotard, H. Arendt y la crítica de la facultad de juzgar [En línea]. III Jornadas de Investigación en Filosofía, 2-4 de noviembre de 2000, La Plata. Disponible en: http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.231/ev.231.pdf

Licenciamiento

Esta obra está bajo una licencia Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 2.5 Argentina de Creative Commons.

Para ver una copia breve de esta licencia, visite

[http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/.](http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/)

Para ver la licencia completa en código legal, visite

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/legalcode.>

O envíe una carta a Creative Commons, 559 Nathan Abbott Way, Stanford, California 94305, USA.

SUBJETIVIDAD ESTÉTICA Y REDEFINICIÓN DE LO POLÍTICO. J.F. LYOTARD, H. ARENDT Y LA CRÍTICA DE LA FACULTAD DE JUZGAR

Diana María López

U. Católica Rosario

1.- J. F. Lyotard: Paralogía y pluralismo no conmensurable

a. Presentación.

Lyotard, al igual que Arendt, rechaza un rol legislativo para la crítica y considera que su mayor deuda con Kant se halla en sus escritos sobre el juicio político y estético. A lo largo de toda su obra, Lyotard se interesa por el problema acerca de cómo resistirlos órdenes dominantes, tanto el discursivo como el económico. Desde sus primeros escritos políticos sobre Argelia hasta sus últimas obras sobre arte, tiempo y lenguaje, permanece filosóficamente comprometido con el desafío que ofrece el capitalismo de la última parte del siglo XX. No obstante, esto no equivale a decir que la obra de Lyotard no ha variado, los cambios pueden reconocerse tanto en el modo en que concibe su meta como en las formas en que considera que su obra, disidente y no conciliadora, puede abrirse un espacio en el debate contemporáneo.

Lyotard desmarca la cuestión del terreno de una discusión *puramente política*, para plantear la dialéctica entre “tradición” e “innovación”, “conservación” y “renovación” cultural como problema político y estético, en el que los segundos términos ya no quedan automáticamente por encima de los primeros. Este campo de tensión ya no puede ser comprendido a través de categorizaciones del progreso *contra* la reacción, la izquierda *contra* la derecha, el presente *contra* el pasado, el modernismo *contra* el realismo, la abstracción *contra* la figuración,... Más aún, si tales dicotomías –que después de todo son fundamentales para las valoraciones clásicas del modernismo–, se han desmoronado frente a los profundos cambios producidos en el último siglo y en todos los ámbitos de la cultura, es menester además, incorporar el sentido paradójico e inconmensurable de las posibilidades del lenguaje.

“...Si la supuesta filosofía francesa de los últimos años ha sido de algún modo posmoderna es por haber centrado su interés en las inconmensurabilidades, al reflexionar sobre la de construcción de la escritura(Derrida), el desorden del discurso (Foucault), la paradoja epistemológica(Serres) y la alteridad(Levinás)”¹

b. Condición posmoderna y pensamiento paralógico

La Condición Posmoderna pretende presentar una visión general del estado del conocimiento en las sociedades occidentales modernas, signado por la incapacidad de cualquier teoría universal de dar sentido al mundo natural o social. El desafío que presenta el libro se refiere a cómo legitimar el conocimiento en un mundo en el que ya no existe una creencia en fundamentos comunes o una dirección común hacia el desarrollo humano. Lyotard halla su respuesta a esta pregunta en su particular concepción de la práctica lingüística como fundamentalmente pluralista, entendiendo, por lo tanto, la ausencia de cualquier juego *subyacente* del lenguaje. Llegar a este punto equivale a un giro hacia lo que denomina “pensamiento paralógico” en el que la constitución de las prácticas lingüísticas se redescubre y se reinventa², al punto que, el localismo de los juegos de lenguaje se trasciende y los inconmensurables se piensan en conjunto y abiertos a nuevos horizontes y posibilidades.

Es el marco de esta articulación de lo posmoderno con la paralogía, lo que le permite relacionar su perspectiva de la trascendencia e invención de reglas con el concepto kantiano de “lo sublime”.

“Llamamos sublime –dice Kant- a lo que absolutamente grande. (...) Sublime es aquello en comparación con lo cual todo lo demás es pequeño (...) Sublime es aquello cuyo sólo pensamiento da prueba de una facultad del ánimo que excede toda medida de los sentidos.”³

Lo sublime es aquel sentimiento que acompaña la presentación de lo que es *impresentable*, y, por ende, el fracaso de la imaginación, pero también de “nuestra facultad de representar”. No se trata del juicio reflexivo tal cual se concibe en relación con la Belleza, en que las facultades se encuentran en armonía, sino del juicio de lo Sublime: de la inadecuación de cualquier intento por salvar la brecha entre lo real y lo imposible, lo presente y lo impresentable. Frente a la medida de lo bello lo sublime aparece más bien como des-medida. Por eso Kant vincula la belleza al entendimiento y lo sublime a la razón, la facultad de lo ilimitado. Mientras el sentimiento de lo bello remite al libre juego de entendimiento e imaginación. Lo sublime hace violencia a la imaginación: la rebasa. Más que de juego habría que hablar aquí de conflicto, un conflicto de razón e imaginación que es, sin embargo, armonioso por su mismo contraste.

En *El Entusiasmo. Crítica kantiana de la historia*⁴, Lyotard retoma esta noción de Kant al considerar que aquí precisamente es posible reconocer un sentido de “lo crítico” como lo “reflexivo” (desmarcado del terreno teórico por proceder de una *cuasi* facultad “como si”, la facultad de juzgar), a la vez que se revela la inconmensurabilidad de las

diferentes familias de proposiciones (de la experiencia, de las ideas, de la práctica) sugiriendo “pasos” entre regiones de objetos respectivamente sometidas a reglas que son, sin embargo, heterogéneas.

En definitiva, es en el “entusiasmo” tal cual lo concibe Kant (KUK-184/185), donde para Lyotard se halla presente esa tensión de fuerzas que obra de una manera mucho más perdurable que el impulso de las representaciones sensibles: si bien carece de validez ética puesto que la ética exige la liberación de todo *phatos* motivador, conserva en su desencadenarse, en su “darse”, ...una validez estética que le confiere universalidad cuando es comunitariamente compartido.

“... No es universal –dice Lyotard– como puede serlo una proposición bien fundada y validada; un juicio de conocimiento tiene reglas de determinación ‘antes de él’, en tanto que la proposición sublime juzga sin reglas. Pero lo mismo que la proposición del gusto (el sentimiento de lo bello), aquella tiene así y todo un a priori que no es una regla ya universalmente reconocida sino que es una regla de espera, de expectación, de “promesa” de su universalidad”.. (EE-77)

Síguese de ello que la universalidad a la que apelan lo bello y lo sublime es solamente una idea de comunidad, para la cual nunca se hallará una prueba, es decir, una presentación directa; aquí sólo caben presentaciones indirectas. El *sensus communis* es pues en la estética lo que la totalidad de los seres racionales prácticos es en la ética, si se los compara juntos con la comunidad cognitiva.

Lo que está en juego aquí es la posibilidad de redefinir “lo político”, abandonando el plano teórico-doctrinario de meta narrativas que pretendieran en el pasado hegemonizar el discurso acerca de la historia humana como un desarrollo único. Todas estas teleologías han sido refutadas, según Lyotard, por los propios hechos históricos. Pero, además, de lo que se trata es de mostrar los límites de una “filosofía política” que pretendiera legitimar las familias de proposiciones heterogéneas restableciendo una unidad de “lo histórico-político” exigida por la *angustia ante lo inconmensurable*. Ni el teórico-político, ni el moralista-político, ni el historiador, en la medida en que se mueven en un ámbito de reglas, definiciones y conceptos (las cuales tienden a devaluar las paradojas y el azar) habrían sido “*lo bastante sutiles para extraer del curso anterior de las cosas*” esa capacidad para lo mejor en la naturaleza humana descubierta por el entusiasmo.

Este sentimiento es un “signo” de la historia y provee una especie de modelo de lo que son los signos de la historia y cómo deben comprenderse. Para Kant, según Lyotard, el juicio de los espectadores de la Revolución Francesa puede leerse como evidencia del

progreso de la historia hacia *un* fin: la ley moral. Para ambos, los signos de la historia liberan el juicio, pero mientras para Kant el cultivo del juicio involucra su orientación hacia la ley moral, para Lyotard, compromete su inclinación hacia la exploración de una pluralidad de ideas.

*“Pues no es sólo la idea de un **único** fin lo que se manifestaría en nuestro sentimiento, sino ya la idea de que ese fin consiste en la formación y la exploración libre de las ideas, de que ese fin es el comienzo de una **infinitud de finalidades heterogéneas**”. (EE-125)*

El filósofo: lector de los signos de la historia

Es desde *Le Différend* (1983), traducido al castellano como *La Diferencia*⁵, que Lyotard reconcilia la legitimación del conocimiento en la condición posmoderna, con el interés por una concepción de la justicia elaborada a partir de la inconmensurabilidad de los “juegos de lenguaje”. El horizonte de esta formulación será la práctica de una política deliberativa que coloca al filósofo en el rol de un *vigilante crítico nocturno*, confiriéndole la custodia de la guerra entre los géneros del discurso.

El desafío para Lyotard, afrontado en particular en esta obra, tiene que ver con circunscribir más de cerca los contornos de una facultad que tenga la posibilidad deponer en comunicación géneros de discurso radicalmente distintos, sin dañar o afectar su singularidad⁶.

Para Kant, según Lyotard, las facultades encuentran su objeto en el campo, unas delimitan en él un territorio, las otras un dominio, pero la de juzgar no encuentra ni lo uno ni lo otro, sino que asegura los pasos entre ellas. Esto le permite dar forma a una concepción para la cual las “regiones” estéticas y las histórico-políticas se disponen a la misma modalidad de comprensión; se abren a una perspectiva que, antes de proceder por predeterminaciones o categorizaciones, se esfuerza por salir de la hegemonía del discurso cognitivo para poder recoger la singularidad y la diferencia de aquello que sucede. Así, es ilusorio e inadecuado poner en acto el juicio determinante frente a un acontecimiento: anticipar el sentido de aquello que sucede a través de una pre-comprensión que lo introduce en la cadena de la relación causa-efecto, es tan inviable como la posibilidad de eximirnos de la “responsabilidad” de tener que dar, vez por vez, una respuesta a los casos en los que se impone juzgar “el caso” sin el auxilio de criterios establecidos.

Las ideas e ideales de la razón juegan un rol fundamental en la filosofía crítica de Kant. Respaldan la capacidad legislativa del entendimiento en la razón teórica y representan la posibilidad de moralidad y derecho en el reino de la razón práctica.

Lyotard considera útil al concepto de la idea de razón porque es un principio de juicio que no es un concepto y que puede subsumirse sólo *como si* fuera un concepto. En la filosofía moral kantiana, las ideas de la razón proveen nociones *como si* de un orden ideal que puede utilizarse en el juicio de máximas / acciones dentro del mundo real. No existe ningún sentido en el cual estos fundamentos hipotéticos para el juicio puedan conocerse como verdaderos. Estos juicios son inherentemente indeterminados y deben comprenderse de forma diferente en relación con los juicios cognitivos.

Lyotard entiende la brecha entre los juegos de lenguaje *descriptivo y prescriptivo* como igual a la inconmensurabilidad fundamental de las ideas y conceptos. Por lo tanto, se ve a sí mismo como enfrentado al mismo problema que Kant en lo que hace al juicio y su lugar relacional entre el mundo empírico y el ideal. Para Lyotard, las ideas de la razón representan la respuesta a este problema, en cuanto son la ocasión de la invención de formas de atravesar el “puente” entre el entendimiento y la razón. No obstante, al mismo tiempo, las ideas de la razón como intentos de representar lo irrepresentable, juegan otro rol, el de orientar el juicio en la dirección particular del objetivo del fin ideal de la historia como pluralidad, invención y heterogeneidad.

La diferencia radica en que mientras la historia para Kant está escrita en términos de una idea unificadora de un reino de fines demandado por la razón práctica pura -los héroes y los lectores de Kant poseen sus sensibilidades y sus capacidades cultivadas a través del juicio de la belleza- para Lyotard, sin embargo, la historia debe escribirse en términos de una idea de heterogeneidad y respeto último por la inconmensurabilidad de los regímenes de frases. Sólo el juicio de lo sublime captura en forma genuina y cultiva, en consecuencia, nuestras sensibilidades y capacidades de modo apropiado. Al parecer del autor francés, el juicio estético ligado a lo bello, lleva consigo la esperanza de una “*integración armónica*” en la cual lo particular se concilia con lo universal.

Lo sublime, al contrario, evocando la desmesura, la inconmensurabilidad, permanece fiel a la no reconciliación, a la exigencia -de la cual Lyotard se asume como portador- de que la pluralidad de las voces sea preservada y no reconciliada en el interior de un discurso unitario y hegemónico. Aquí el acento está puesto en la imposibilidad de la síntesis, en la inviabilidad de la recomposición de las contradicciones. Insistir sobre lo sublime, tiene también el significado de dejar al descubierto la incapacidad del espíritu de producir formas en grado de “presentificar” lo absoluto.

2.- La filosofía política del juicio en Hanna Arendt

a. Presentación

Sabido es que toda la obra de Hanna Arendt, se orienta en orden a repensar radicalmente la tradicional relación entre *teoría* y *praxis*, relación que tiende a privilegiar la primera dimensión en perjuicio de la segunda. En términos menos genéricos, se puede decir que toda su reflexión –desde *La condición humana* (1958) hasta *The Life of the Mind* (1978)⁷–se interroga sobre las repercusiones que los alcances de la “filosofía primera” tienen sobre la comprensión de la esfera práctica, y en particular sobre las razones que han llevado a la metafísica a comprometer una auténtica consideración de los problemas humanos.

Kant tiene un rol fundamental en la obra de disolución de esta tendencia de fondo de la metafísica que la autora asume de modo particularmente eficaz en sus últimas obras. Baste aquí sólo destacar que –a través de una lectura selectiva y proyectiva de los textos kantiano⁸–la Arendt elimina todos aquellos indicios que a su parecer, testimonian la familiaridad “fundacionista” y “universalista” del filósofo alemán con la tradición filosófica occidental. Se podría decir que nos presenta no un Kant pre-hegeliano, todavía ajeno a la “potencia de la negatividad”, sino un Kant post-hegeliano, o directamente, post-metafísico que, casi como si hubiese pasado a través de la filosofía de la existencia, se vuelve a reflexionar sobre la “finitud” de nuestro ser y sobre la indivisible pertenencia de hombre y mundo.

Si bien la Arendt, no puede pasar por alto las reales convergencias que pueden reconocerse entre Kant y Hegel; considera viable avalar la distancia que los separa, en la diversa consideración atribuida por los dos filósofos a la figura del “espectador”. Si para Hegel el espectador “existe estrechamente en singular” –el filósofo mismo, el “*órgano del espíritu absoluto*” que homologa en sí la realidad en el proceso de reflexión, figura que cristaliza en sí la actitud de toda una tradición–, para Kant, el *Welbetrachter* –el espectador que está potencialmente encada hombre y no sólo en el filósofo–, existe sólo en la dimensión de la pluralidad.

“Es el espectador y no el actor el que detenta la llave del significado de las acciones humanas. Pero, y esto es decisivo, los espectadores kantianos existen en la dimensión de la pluralidad, y por eso Kant pudo arribar a una filosofía política.” (LM-96/97)

Es la dinámica plural de este espectador –lo radicalmente distinto del “órgano” del *geist* hegeliano– que la Arendt va a interpretar, a través de las categorías de la *Urteilkraft* kantiana. Investigación esta que se propone delinear un modo distinto de referirse al

Lebenswelt de aquel “*bios teoretikos*” que con ella ha truncado el vínculo. En otras palabras, las conclusiones implícitas en la trilogía de la última obra arendtiana⁹, parece ser que sólo si se individualiza “*en el interior de la vida de la misma mente*” un modo de pensar liberado de la determinación de las leyes de la naturaleza y de las reglas de la cognición, es posible reconstruir el vínculo de la mente con el mundo desde un lugar capaz de resistir las presiones externas, y por ende, redefinir el reino de las acciones humanas en indisociable conexión con la vida política.¹⁰

b. Arendt y Kant

En *Los orígenes del totalitarismo*¹¹ y *La condición humana* Arendt no se basa explícitamente en la obra de Kant; de hecho, en el último texto, la filosofía política de Kant se desecha sumariamente como la culminación de una corriente moderna en el pensamiento político que considera a la actividad política como primariamente legislativa¹².

No obstante, el elemento kantiano más significativo en la exposición que desarrolla Arendt de la condición humana, se reconoce en su caracterización de “lo político” como un reino de pura espontaneidad que puede adquirir significado por medio del *juicio del narrador*. Esta noción de vida política que Arendt pretende recuperar de un Kant excesivamente identificado con las constricciones homologantes y unificantes de la “ratio”, será desarrollada a partir de la noción kantiana de la historia, la distinción que establece entre el registro de los sucesos empíricos y el rol del historiador trascendental, pero, principalmente, a partir de su noción de “juicio reflexivo” y de su capacidad para mediar entre la *vita activa* y la *vita contemplativa*, o, en términos kantianos, entre lo empírico y trascendental. Para Arendt, la *Crítica del Juicio* –y su “Análítica de lo bello”–, es la que mejor se presta a la empresa de “rehabilitación ontológica” del “singular”: Kant reconocería en la competencia de una “facultad subjetiva”, la posibilidad de un contacto directo con los fenómenos sustrayéndolos al marco de la determinación conceptual.

Los pasajes claves de la *Crítica del Juicio* que sirven a la autora para destacar este paradójal arte de “pensar” el “singular”, son aquellos en los que se señala la capacidad discriminatoria del “gusto” a la vez que su universal potencialidad de operar como “*sensus communis*” en un marco conceptual diferente. En el texto kantiano del cual la Arendt se hace eco, la *imaginación* nos pone en una virtual comunicación con los otros en el momento mismo en el cual “(...) *parangonamos... nuestro juicio con el de los otros, y sobre todo con sus juicios posibles más que con aquellos efectivos*” (KUK-151), el juicio reflexivo en sentido amplio queda puesto en relación con lo que Kant llama una “forma

ampliada de pensar”; la máxima del juicio es “pensar desde el punto de vista de cualquier otro”, o, como dice Kant, “reflexionar sobre el propio juicio desde un punto de vista universal”. Ambas citas son del § 40 de la *Crítica del Juicio* que versa sobre el gusto como una clase de *sensus communis*, y que se convirtió en central en las reflexiones de Arendt:

*“Por **sensus communis** hay que entender, no obstante, la idea de un sentido común a todos, esto es, de una facultad de juzgar que en su reflexión tiene en cuenta, en el pensamiento (a priori), el modo representacional de cada uno de los demás, para atener su juicio, por así decirlo, a la entera razón humana y huir así, a la ilusión que, nacida de condiciones subjetivas, tendría una desventajosa influencia sobre el juicio. Esto sucede ateniendo el juicio de uno a los juicios de los otros, no tanto reales como puramente posibles, y poniéndose en el lugar de cualquier otro por vía meramente de abstraer de las restricciones que afectan contingentemente a nuestro propio juicio”. (KUK-204)*

En esta línea, Arendt reconoce en la concepción kantiana del gusto, una solución al problema de la “singularidad” en el preciso lugar en el que para el propio Kant se compromete la autoridad legítima a priori de un consentimiento universal. Lo cual conduce al reconocimiento de dos aspectos que parecen no ser contemplados por la lectura de la Arendt: 1) El juicio estético en Kant está empírica e indisolublemente ligado a la evolución de la comunidad humana:

“Fue con propósito benévolo que aquellos que de buen grado querían dirigir todas las ocupaciones de los hombres, a las cuales impulsa a éstos la disposición natural interna, hacia el fin último de la humanidad, a saber, el bien moral, tuvieron por signo de un buen carácter moral el tomar, en general, interés en lo bello”. (KUK-208)

Y, 2) su versión del juicio está fundado en las condiciones trascendentales del juicio en general y ligado a los fundamentos suprasensibles de la razón teórica y práctica:

“Pues si también en esta forma debiera develarse un interés a él vinculado, descubriría el gusto un paso de nuestra facultad de enjuiciamiento desde el goce de los sentidos hacia el sentimiento moral; y no sólo porque a través de ello se estaría guiado a mejor ocupar en gusto en conformidad a fin, sino que también sería presentado como tal un eslabón intermedio de la cadena de las facultades humanas a priori, de la que tiene que depender toda legislación”. (ibid.)

De este modo, en las diferencias entre el juicio estético y el juicio político, la exposición de Kant sigue remitiendo a los problemas planteados por la división entre los reinos de la “razón teórica” y la “razón práctica”. Aunque existen claros vínculos entre las dos clases de juicios: *el juicio político conserva un claro vínculo con la idea **legislativa** de la razón al tiempo que el juicio estético no logra resolver ambigüedades emergentes de falta de subordinación a las condiciones de autoridad de la razón.*

Si tenemos en cuenta los diversos momentos del pensamiento de Kant, previos a la configuración de la *Crítica de la Facultad de Juzgar*, podemos destacar lo siguiente: la empresa de fundación de la “estética” alrededor de 1770, orientó su filosofía a un proceso de “reducción” de la complejidad inherente a los conceptos de “gusto”, de “juicio” e inclusive de “sentido común”, que componen el nudo conceptual de la subjetividad estética. La abstracción que resulta de esto es el precio de una teoría que busca asegurar la especificidad de los fenómenos “estéticos” y dar un sentido filosófico –es decir, fundar- la pretensión de universalidad específica de tales fenómenos. Kant continúa llamando “gusto” a esa actitud no solamente estética sino igualmente moral y social, que se manifiesta por una suerte de destreza, por un sentido de las circunstancias y del a propósito en todas las situaciones que implican la sociabilidad y la ínter subjetividad. Pero él ve allí luego el riesgo de confusión con un gusto simplemente empírico, que se reduciría a una suerte de talento por la anticipación de otro en el juicio. Este gusto en un sentido amplio debe ceder su lugar al gusto *estricto censa*, que es la facultad de elegir lo que es universalmente comunicable de manera subjetiva. De no ser así, el gusto seguiría manteniendo fuertes analogías con el “juicio sensible” de Baumgarten, en la huella del cual podía hablarse en términos de “elección”, de “comparación”, de “apreciación”.

Esto revela la conciencia que tenía Kant de las dificultades que rodean la fundación filosófica del gusto. Y aparece claro entonces que mucho antes de la puesta en funcionamiento de la “crítica del gusto”, el “sentimiento” estético debía basarse sobre una cierta relación de las facultades representativas en juego en el conocimiento, es decir, en la noción de “conocimiento en general”, que consiste en una relación de las facultades que, aunque no sea propio para producir un “conocimiento” y que no pueda sino ser “sentido”, no es allí menos universalmente válido, y por tanto, comunicable. Aunque una cierta fluctuación reine aún sobre la naturaleza de las facultades cognitivas que están en juego en tal “movimiento” subjetivo, y que las facultades de conocer en juego en un “movimiento” tal no recorten perfectamente la descripción que será dada de ello en la tercera *Crítica*, no hay duda de que Kant piensa en el juego de la imaginación, como facultad sensible y del entendimiento como facultad intelectual. Es a la facultad de juzgar que le corresponde la tarea de mostrar esta armonización *in concreto*; pero no hay sin embargo que perder de vista que se trata aquí una vez más de una facultad que nace de la conciencia de la espontaneidad armónica de todas nuestras facultades de conocer, articulable sobre una legitimación principios no “empíricos”.

En este orden, consideramos que en la apropiación que Arendt hace de la concepción kantiana del juicio, tienden a perderse las ambigüedades del juicio estético y

el rol del imperativo categórico en el juicio político. El resultado de esto es que la reconciliación entre *vita contemplativa* y *vita activa* en el juicio se expone como simple y directa, mientras que en realidad en Kant, la autoridad del juicio se encuentra ambivalentemente localizada en la comunidad empírica y la legislación trascendental, ambivalencia que representa para Kant nada menos que aquella tensión necesaria y no conmensurable entre el reino de la acción y el reino del pensamiento.

Conclusión

Hay sobrados ejemplos de pasajes en la obra de Arendt, especialmente en la parte final de la misma, donde más tenazmente y por propia coherencia, lucha por resistir a la tentación de la “síntesis”, de la “mediación” y de “reconciliación”.

Esto toma cuerpo en la identificación de una facultad subjetiva pero reflexiva; retrospectiva pero no simplemente descriptiva. Un juicio sobre el acontecer histórico, que si bien no se presta a mediar entre sujeto y objetividad política, o a diseñar los presupuestos de una ética discursiva, no renuncia, justamente por sustraer el veredicto final a la “síntesis” hegeliana, a reclamar al mismo tiempo una valencia ética y, en ciertos casos de excepción, a hacerse “inmediatamente” acción política. Hacia el final de “Thinking and Moral Considerations”, escribe:

“... la facultad de juzgar que no sin razón se podría definir la más política entre las actitudes espirituales del hombre (...) La facultad de juzgar eso que es particular (...) deja al descubierto el pensamiento en el mundo de las apariencias (...) La manifestación del viento del pensamiento no es el conocimiento; es la habilidad de discernir el bien del mal, lo bello de lo feo. Lo que, tal vez, en los raros momentos en los cuales cada cosa está en juego, es realmente capaz de impedir las catástrofes...”¹³

De este modo, su filosofía del juicio está diseñada para evadir la legislación de la razón en la teoría y en la práctica. No obstante, al recurrir a la crítica del juicio kantiano para orientar la teoría y la práctica política, parece recuperar el sentido pretendidamente abandonado de la noción de *contemplación* que formulara en *La condición humana*, al tiempo que reinstala el poder legislativo en manos del filósofo. El juicio del derecho y del progreso se vuelve la prerrogativa del espectador del mundo, cuyo privilegio consiste tanto en definir lo que se considera como acción política.

Por su parte, Lyotard, al igual que el de Arendt, intenta evadir el rol legislativo en el que el filósofo prescribe un fin ideal de la historia y juzga las relaciones empíricas en términos de éste. Si bien la filosofía se identifica tanto con el arte como en la política con un género de discurso que no posee reglas dadas de antemano, el compromiso contra la

legislación universal en la teoría y en la práctica, reinscribe el juego de lo justo en el marco de un respeto absoluto por la otredad. La incognoscibilidad de lo otro es paralela a la incognoscibilidad de la ley moral en la obra de Kant y posee la misma implicación en cuanto que el filósofo se halla atrapado entre la necesidad y la imposibilidad de realizar las ideas de la razón dentro del mundo. El resultado es una filosofía política en la cual la priorización de la diferencia y el conflicto se complementa con la autoridad del juez filósofo para juzgar y exacerbar el *diferendo*.

Ambos, y a modo de síntesis, no apelan al legado de Kant para contribuir a respaldar una visión particular de la sociedad justa, más bien reconocen las ambigüedades radicales de los intentos kantianos de legitimar las pretensiones de la razón en la teoría y en la práctica. No pretenden completar su pensamiento ni resolver la brecha entre el mundo empírico y el trascendental, entre la necesidad y la imposibilidad del juicio teórico y la vida práctica. No comparten con Kant, el concepto de “progreso político” ni la idea de un fin moral de la historia, no obstante, a pesar de las diferencias, la idea de la crítica como política ejemplar acecha la obra de los tres. El ideal político que se instala en la práctica del crítico es un ideal afirmado con una autoridad que no puede fundamentarse de manera definitiva, pero no por eso, deja de representar un esfuerzo perpetuo más que un logro posible.

Notas

¹ LYOTARD, J. F.: “Reglas y Paradojas” en *Los Cuadernos del Norte*, Revista Cultural de la Caja de Ahorros de Asturias, VI, Nro. 33, Septiembre-Octubre de 1985, pp. 48 a 52. (En adelante RP).

² El concepto de pensamiento paralógico se refiere directamente a la discusión de Kant sobre los paralogismos de la razón pura (KrV-A: 338-367); (KrV-B:396-432). Según la concepción kantiana, *un paralogismo trascendental es aquel en el que existe un fundamento trascendental, que nos limita a sacar una conclusión formalmente inválida*”(KrV-A: 341; KrV-B399). En consecuencia, los paralogismos son invenciones peculiares de la razón, que son necesarias debido a su ambición de fundamentar las categorías del entendimiento en algo sustantivo. La idea de los paralogismos como *invención* es central para el uso que hace Lyotard del término “paralógico”.

³ KANT, E.: *Crítica de la Facultad de Juzgar*, Venezuela, Monte Ávila, 1991, p.162/164 (En adelante KUK)

⁴ LYOTARD, J. F.: *El entusiasmo. Crítica kantiana de la historia*, Barcelona, Gedisa, 1987. (En adelante EE)

⁵ LYOTARD, J. F.: *La Diferencia*, Barcelona, Gedisa, 1988 (En adelante LD)

⁶ Solicitado por las críticas generadas por J. L. Nancy (L. Nancy, J. Derrida. V. Descombes, G. Kortian, Ph. Lacoue y otros, “La faculté de Juger”, ed. Id., *L’Imperatif Catégorique*, Paris, 1983) Lyotard afronta el problema de la redefinición del estatuto de la subjetividad que debería ser presupuesto por la temática del juicio. En el ensayo *Sensus communis*, habla en efecto de una

“subjetividad mínima”, muy distante del *Ich Denke* –la síntesis última a la cual todas las representaciones se refieren.

⁷ ARENDT, H.: *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993(En adelante CH) y *The Life of the mind*, New York, 1978. (Trad. cast.: *La vida del espíritu*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1984. (En adelante LM)

⁸ Los ensayos de *Lectures on Kant*, publicación póstuma de Beiner como *Lectures On Kant's Political Philosophy*, Chicago, 1982, contiene los textos de las lecciones sobre la filosofía de Kant y de un seminario sobre la *Crítica del Juicio*, realizados en la New School for Social Research de New York en el otoño de 1970. Ellas constituyen el material del cual la autora habría elaborado la Tercera Parte de *The Life of the Mind*, “*Judging*” y que no hizo tiempo de terminar porque fue sorprendida por la muerte en diciembre de 1975.

⁹ *The Life of the Mind* tenía la intención de ser un tratado de tres volúmenes sobre las tres facultades mentales claves: el pensamiento, la voluntad y el juicio. Del desarrollo de las tres facultades queda claro que aunque el pensamiento y la voluntad puedan ser condicionados con respecto a la vida en el mundo el juicio reflexivo es productivo y central para la política. Esta perspectiva lleva implícita una distinción estratégica entre “pensamiento” y “cognición”, de tal modo que el primero se independiza del mundo, posibilitando un diálogo interno y autónomo acerca del significado de los conceptos e ideas.

¹⁰ Según Françoise Collin, en Arendt, tanto el descrédito como la apología del pensar sedan siempre en confrontación con la acción plural y ésta sirve de piedra de toque o de criterio para los juicios de la filosofía y sobre los otros registros de la experiencia humana. “*Si, para Arendt, pensar y filosofar no se identifican, el pensamiento no filosófico, aquel al que cada cual es llamado en la contingencia del acontecimiento, y que se confunde con la capacidad de juzgar, puede ser considerado como más verdaderamente digno de este nombre que la filosofía, puesto que tiene relación con la pluralidad*”. Collin, Françoise (comp.): *Filosofía y género: identidades femeninas*, Pamplona, Pamiela, 1992p. 31.

¹¹ ARENDT, H.: *Los orígenes del totalitarismo*, Madrid, Taurus, 1974. (En adelante OT).

¹² Ver ARENDT, H.: *La condición*..., pp.174-176.

¹³ ARENDT, H.: “Thinking and Moral Considerations”, *Social Research*, 38, 3: 1971, pp. 417-446. (La traducción es nuestra)